

A difícil partilha da verdade

JORGE COUTINHO

A partilha da verdade, no âmbito da problemática ampla e multifacetada da mesma verdade – existência, natureza, fundamento, possibilidade de ser conhecida... – constitui um problema com incidências práticas de alguma gravidade. Com efeito, da justa solução que lhe for encontrada depende, não só bastante da possibilidade da vida teórica no campo do pensamento, mas também muito da viabilidade de uma vida prática sadia no plano da convivência social, já que esta, para ser sadia, deve assentar no mútuo entendimento entre as pessoas na base da verdade. Sem dúvida, como procurou realçar o Papa Bento XVI na sua encíclica *Caritas in veritate* (2009), o vínculo mais forte de uma sadia vida social é o amor em seu modo de gratuidade (*caritas*). Mas o amor supõe sempre uma base de justiça e esta, por sua vez, só pode ser instaurada numa base de verdade. A caridade na verdade, pois, mas também a verdade na caridade (*veritas in caritate*) segundo a fórmula paulina da *Carta aos Efésios* 4, 15, são o segredo de uma sociedade bem ordenada e de uma convivência social bem conduzida.

Nesta reflexão prescindirei do elemento «amor-caridade» enquanto atitude teologal. Não por lhe não atribuir importância, mas simplesmente por assumir como objecto da mesma reflexão apenas o plano da verdade enquanto tal e por o fazer na linha da reflexão filosófica. Ainda assim, como adiante se verá, ele estará de algum modo implicado na própria reflexão racional que aqui se fará, a propósito de alguns aspectos da comunicação da verdade.

A relevância social da justeza na partilha da verdade é fácil de perceber, mesmo na intuição espontânea de que uma sociedade fundada na mentira é uma sociedade – passe a tautologia – fundada em falso fundamento, um edifício construído sobre areia. A mentira é sempre uma base falsa de convivência, sendo como tal um princípio de desordem social. É sabido que o ocultamento da verdade, a sua distorção, a meia-verdade, a manipulação da informação, e

outras formas de mentira, servem frequentemente para dar cobertura a interesses e conseguir vantagens iníquas (políticas, económicas, judiciais e outras), com isso contribuindo para instaurar ou agravar a desordem social. Talvez mesmo um dos problemas mais graves da sociedade do nosso tempo, que, servida por meios técnicos tão eficientes e vulgarizados, é qualificada como «sociedade da informação», seja, paradoxalmente, ao menos em relação a alguns sectores e agentes, o problema da mentira – ou da desinformação – (quase) institucionalizada. Com ela se instaura na sociedade a desconfiança mais ou menos sistemática, nomeadamente em relação aos poderes públicos e aos meios de informação que os servem.

A mentira, enquanto não correspondência entre aquilo que está na mente do locutor e o que ele exterioriza quando fala, opõe-se àquela verdade que os escolásticos designaram como *verdade moral* e que é a verdade na própria comunicação entre as pessoas através das diferentes formas de linguagem, sendo próxima da sinceridade e podendo ser identificada com a transparência entre os comunicadores.

No entanto, o problema que aqui pretendo abordar não é propriamente o da mentira, ou da incomunicação da verdade que se presume estar na mente dos indivíduos. Ou não o é em primeiro plano. É o problema da partilha da verdade das «coisas» mesmas, ou seja, da *verdade em si enquanto objectiva*. É, pois, a verdade que a escolástica tradicional designou por *ontológica* e que é suposta, como seu fundamento anterior, quer pela *verdade lógica*, enquanto verdade na mente – definida como correspondência do juízo desta com a realidade – quer pela *verdade moral*, e que também não coincide necessariamente com a chamada «*verdade hermenêutica*» ou «verdade para nós» desvelada pela interpretação da linguagem. É por demais evidente que só na comum aceitação de uma tal ordem objectiva de verdade, com valor acima dos indivíduos e impondo-se a todos como irrecusável, pode alicerçar-se, com solidez, uma ordem da justiça e uma ordem ética, sem as quais qualquer sociedade permanece enferma, isto é, conforme a raiz latina, *in-firma*, sem firmeza ou solidez.

Essa solidez, entretanto, não depende só da aceitação teórica de uma ordem objectiva da verdade. Ela supõe também a possibilidade de a verdade objectiva ser comunicada como tal, tornando-se comum entre as pessoas, que, acolhendo-a como tal, acabam comungando duma mesma verdade a todos transcendente e que a todos se impõe. Só uma comunicação e comunhão neste plano da verdade é autêntica partilha da verdade.

A fundação da vida em sociedade na base de uma tal ordem da verdade tem sido uma fundamental preocupação da Igreja Católica na sua doutrina social e moral. Por meio dela a Igreja propõe-se ajudar a sociedade a construir-se sobre princípios verdadeiros, no cultivo de valores verdadeiros, tendo em vista o verdadeiro sentido das coisas em geral e, em definitivo, o verdadeiro sentido da própria vida. Subjacente a essa preocupação está, por parte do magistério da

Igreja, a convicção de que 1º existe uma verdade das coisas, 2º de que a podemos conhecer e 3º de que a podemos comunicar. Acontece, porém, que todas estas três coisas – existência da verdade, capacidade de a conhecermos e possibilidade de a comunicarmos – são problemáticas, têm constituído problemas efectivos na história filosófica e encontram-se nos nossos dias agudamente problematizadas. Esta problematicidade e esta efectiva problematização constituem dificuldades sérias, não só para a saúde da sociedade que a Igreja se propõe servir com os seus ensinamentos, mas também para o bom acolhimento desse seu magistério, na medida em que ele insiste na afirmação e/ou na pressuposição da existência de uma ordem objectiva da verdade e na possibilidade do seu conhecimento e da sua comunicação. Estes pressupostos vieram à ribalta no debate das ideias, em modo e força particularmente notórios, por ocasião e a propósito de duas encíclicas do Papa João Paulo II: *Veritatis Splendor* (1993) e *Fides et Ratio* (1998), a primeira sobre a verdade no ordenamento da vida ética e moral, a segunda insistindo sobre a própria possibilidade de conhecermos a verdade objectiva em geral. E estão subjacentes a uma certa dificuldade geral, por parte de filósofos, comunicadores sociais e homens de cultura, na aceitação da teologia de Joseph Ratzinger e do seu magistério como Papa Bento XVI, lugares onde é notória a insistência na afirmação de uma ordem objectiva da verdade.

Convenhamos, à partida, que, efectivamente, a partilha da verdade não é coisa fácil. As razões teremos que as analisar no corpo desta reflexão, sobre a qual previno, desde já, que não pretende trazer propriamente um contributo de novidade material, mas sim alguma novidade formal, enquanto tentativa de arrumação e clarificação de algumas ideias que andam frequentemente mal arrumadas ou confusas na mente das pessoas.

Em resumo e à partida, direi que, teórica e abstractamente, podem admitir-se três fundamentais posições: *a)* uma posição negativa extrema: negação da própria existência da verdade em si ou objectiva; *b)* uma posição positiva plena: afirmação das três teses: existência, possibilidade de conhecimento e possibilidade de comunicação daquela verdade; *c)* uma posição intermédia: possibilidade de comunicarmos na aproximação da verdade objectiva, embora não (necessariamente) da plena verdade, por ser suposto não termos acesso a ela.

1. Situação do problema no pensamento e na cultura contemporâneos

Estas três hipóteses teóricas têm verificação no pensamento e na cultura do nosso tempo. Embora com diversos matizes, podemos dizer que elas recobrem mesmo o seu panorama global. A de mais difícil acolhimento é aí a segunda posição. É em função dessa dificuldade que irá desenvolver-se o presente discurso.

Vejamos então os factos.

1.1. Impossibilidade absoluta de comunicar a verdade: pós-modernismo radical

Em sua expressão mais radical, a condição pós-moderna no que se refere à problemática da verdade é semelhante à da sofística grega e particularmente à representada por Górgias: nada existe; se existisse não seria cognoscível; se fosse cognoscível não seria comunicável. Não é difícil ligar esta posição com a «morte de Deus» proclamada por Nietzsche. Da morte de Deus decorrem, inevitavelmente, o fim da metafísica, o niilismo e o absoluto relativismo. A realidade em si dá lugar à «fábula» do homem, isto é, ao mundo da linguagem ou mundo cultural. Não há mais um mundo dado onde estivesse inscrita a natureza ou essência das coisas (e com ela, a sua verdade), mas apenas um mundo do homem, sua criação e seu exclusivo domínio. «As coisas» são o que cada qual faz que sejam, e do mesmo modo a verdade é o que cada um considera como (faz ser) tal.¹

O reinado da metafísica – que tinha por suposto termos acesso à verdade em si das coisas – deu assim lugar ao reinado da hermenêutica ou à «idade hermenêutica da razão». Na expressão de Nietzsche, «não há factos, só há interpretações»². Neste radicalismo niilista a interpretação, porém, como se vê, não é propriamente interpretação, desveladora de uma verdade objectiva a que não temos acesso em si mesma mas só na sua configuração cultural. Ela é, mais rigorosamente, construção de «verdade», por suposto não objectiva, mas obra do homem. Por isso esta hermenêutica radical tende a confundir-se com a retórica, naquela modalidade que Roland Barthes chamou «retórica negra». Se ainda se admite falar em termos de verdade, é no sentido do que convém designar como a «nossa verdade». «Nossa», igual a «de cada um» seu fazedor. O homem já não é ouvinte da verdade, mas fabricante de verdades. Fácil é de ver que não faz sequer sentido falar-se então de partilha ou comunicação da verdade. Cada indivíduo torna-se uma mónada fechada e incomunicável, princípio e fim de si mesmo e norma ética para si mesmo. Se há partilha da verdade é apenas no sentido de cada um poder dizer aos demais qual é a sua «verdade», embora, não raro, levando consigo a intenção perversa de a impor aos demais como «a verdade» *tout court*.

Não se vê como possa então fundar-se uma ordem da justiça que sirva de referencial para a vida em sociedade. A construção da sociedade, numa cultura deste teor, só pode assentar na convergência das vontades individuais, não

¹ Segundo Nietzsche, o que cada um tem como verdade é sempre, apenas, aquilo lhe convém ter por verdade, isto é, o que obedece aos seus interesses e opções vitais. É o que ele designa por perspectivismo.

² W. F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, aforismo 80.

porém em obediência a uma vontade de verdade (que, por suposto, se imporia por si mesma a todos), mas, como bem viu Nietzsche, em obediência a uma vontade de poder por parte de cada um. Dá-se então a emergência do reino do caos e da lei da selva, onde vence o poder do mais forte. O que se passa no reino da política, servida por bastante da comunicação social, nos nossos dias, concretamente em Portugal, embora não só, dá-nos uma ideia bastante ilustrativa desta (des)ordem de coisas. Dado que ela está aí, hoje, em largos segmentos da cultura e da sociedade, e se apresenta com ares «iluminados» de ilustração, modernidade e progresso, tem razão Eduardo Lourenço quando diz que estamos lançados no «esplendor do caos».

1.2. Possibilidade plena de comunicar a verdade objectiva

A contra-corrente da cultura e das filosofias tendencialmente dominantes, a convicção de que é possível assentar a construção da sociedade na base da verdade como objectiva e transcendente aos indivíduos persiste hoje essencialmente quer nas instituições religiosas tradicionais (nomeadamente no magistério da Igreja Católica) quer nas filosofias que resistem à proclamação do fim da metafísica, como são geralmente as filosofias de inspiração cristã.

É sabido que esta posição tem difícil acolhimento, justamente por ir a contra-corrente do pensamento e da cultura dominantes, mas também porque – lembrando a velha tentação dos primórdios descrita no livro do Génesis (cf. Gn 3, 4) – ela retira ao homem a sua aspiração a ser como Deus, auto-atribuindo-se o poder de definir a verdade e a não-verdade e, com isso, no plano ético, o bem e o mal. Dado que é sobre esta posição que queremos fazer incidir especialmente a nossa reflexão, deixamo-la aqui apenas enunciada e sobre ela demoraremos mais adiante.

1.3. Possibilidade relativa de comunicar a verdade

1.3.1. Pós-modernismo moderado

A terceira posição atrás referida tem hoje a sua verificação no interior de uma outra corrente hermenêutica, que podemos classificar de moderada. Esta admite a existência da verdade objectiva, reduzindo todavia, ou mesmo negando a possibilidade do nosso acesso a ela enquanto verdade em si, em sua objectividade. Uma vez que, inevitavelmente, como diria Gadamer, habitamos na linguagem, ou na cultura, na qual as coisas andam configuradas, sem possibilidade de acesso às coisas mesmas, a verdade a que temos acesso é apenas a «verdade hermenêutica», ou «verdade para nós», enquanto verdade

das coisas tal como chega até nós configurada pela linguagem ou pela cultura e reconfigurada pela nossa própria interpretação.³

Para quantos laboram nesta suposição, a comunicação e a partilha da verdade operam-se enquanto partilha de interpretações, as quais, variando de intérprete para intérprete, representam um misto de comunhão e de não comunhão na verdade partilhada, e permanecem sempre expostas a tornar-se mais conflito que partilha ou comunhão de interpretações.

1.3.2. *O consensualismo*

A exploração expressa da partilha de pontos de vista, ou de diferentes modos de ver uma mesma realidade – e, com isso, de evitar o conflito das interpretações ou de os reduzir a uma (a possível) comunhão na verdade – foi especialmente operada, como é sabido, por K. O. Apel e Jürgen Habermas, os quais, tendo, por um lado, percebido a situação de beco sem saída a que conduz o pós-modernismo radical e, por outro, laborando, como aquele, na aceitação do fim da metafísica, tentaram apresentar e justificar uma teoria da comunicação da verdade pela via do consenso racionalmente obtido em debate argumentativo. Este consensualismo procura, assim, em plena pós-modernidade filosófica, no interior portanto da idade hermenêutica e pós-metafísica da razão, conciliar os limites da razão débil pós-moderna com a racionalidade forte típica dos modernos. Se, com efeito, por um lado, os seus defensores aceitam a tese de que a razão pré-moderna, razão objectivista e metafísica, foi ultrapassada, não havendo acesso a uma mesma verdade objectiva impondo-se a todos; mas também por outro, se não há, como pretendiam os modernos, de Descartes a Kant, uma comum razão forte que, fundando ela mesma uma ordem da verdade, permita a comunicação desta na base do seu carácter racional universal; se o que há, é, antes, uma razão plural, isto é, a pluralidade dos sujeitos individuais cada qual com as suas razões... a única via possível para a partilha da verdade é a do exercício da

³ Hoje, por influência das aportações da filosofia hermenêutica, esta espécie de modéstia epistemológica vem sendo cultivada mesmo no campo da teologia católica, que tende a abandonar o modelo da *construção* sistemática e o estatuto de ciência de rigor, em favor do modelo hermenêutico do *fazer caminho* na senda da verdade, desvelando sentido. Penso que essa postura é razoável, e mais por se tratar do campo das verdades da fé ou da ordem do Mistério revelado, onde as evidências científicas são difíceis ou mesmo impossíveis. Nesse campo, pois, o processo da partilha da verdade dá-se na medida em que o intérprete a propõe a outros intérpretes em modo de clareira que discretamente se anuncia, convidando estes a fazerem caminho por si próprios na demanda do fundo luminoso de onde irradia essa clareira.

racionalidade partilhada (ou intersubjectiva) por esses sujeitos individuais, na busca da convergência na aceitação comum do que há-de *ser tido como* verdade, ou seja, na obtenção do consenso.

Como se vê, rigorosamente, o consensualismo, embora coetâneo da idade hermenêutica da razão, não é uma filosofia hermenêutica. Pretendendo salvar o que lhe parece salvável da razão moderna, permanece fiel ao ideal de um saber científico, enquanto obtido pelo exercício da racionalidade. Como quer que seja, o consensualismo, conforme a própria expressão de Habermas, é uma pragmática, uma «pragmática universal». Procura uma base prática comum que permita o ordenamento da vida social em geral e o funcionamento da vida no interior de uma dada comunidade (especialmente na comunidade científica e na comunidade política). É evidente que, na ordem prática, ou para que possa funcionar a vida social, o entendimento entre as pessoas na base da racionalidade intersubjectiva é suficiente. Em diferença do radicalismo niilista, individualista e totalmente relativista, esta posição representa ainda uma vontade de verdade. Não, porém, uma pretensão à verdade objectiva, mas apenas ao que há-de «ser tido como verdade».

2. Possibilidades e limites na partilha da verdade objectiva

A existência de uma ordem objectiva da verdade, bem como de alguma possibilidade de a conhecermos (conexa com a possibilidade da metafísica), são problemas eles mesmos não isentos de dificuldade e complexidade. Não vou por isso aqui examiná-los. Dou-as por supostas, sendo, como quer que seja, fácil de entender que elas se impõem de tal modo que a sua negação implica a sua afirmação. De resto, é fácil também verificar que, a respeito das coisas mais díspares, é a uma verdade objectiva que se reportam, mesmo sem o quererem, muitos daqueles que, embora negando-a teoricamente, persistem em falar do que quer que seja em termos de verdade. Detenhamo-nos então no exame das possibilidades de comunicar uns aos outros essa (suposta) verdade objectiva (supostamente) conhecida como tal. Como pode o pedagogo, o professor, o mestre, o comunicador social, ou mesmo qualquer simples ser humano, fazer passar a outras pessoas, como objectiva, a verdade efectivamente objectiva?

2.1. No plano teórico: condições para a partilha

O exame desta possibilidade exige que consideremos, na sua relação mútua, cada um dos elementos intervenientes na comunicação: a verdade comunicável, as pessoas comunicantes (emissor e receptor) e o veículo de comunicação que

é a linguagem. Todos estes três elementos comportam dificuldades, não porém sem oferecerem também alguma viabilidade.

1. A *verdade* que se pretende comunicar, enquanto inteligibilidade das coisas, é de si luminosa e evidenciável ou potencialmente esplendorosa (sendo nesse sentido que João Paulo II falou de um «esplendor da verdade»). Não se torna, porém, sempre evidente ou esplendente em acto. E nisto reside a dificuldade de ser conhecida e de ser comunicada. Mas, uma vez evidente em acto, ela impõe-se por si mesma. E nisso reside a sua possibilidade. E também a sua força de verdade, contra a qual se revela impotente não só o cepticismo absoluto – que, ao negá-la, está a afirmá-la – mas ainda qualquer tentativa de a iludir ou evitar.

2. Por seu lado, no exercício da comunicação *o comunicador* carece de ser verídico, ou seja, fiel à verdade que tem em sua mente, não mentindo. «Mentir», como a palavra sugere, é fazer manipulação mental, com a consequente distorção oral ou escrita, do que está na mente. Ora a verdade exige rigoroso respeito por si mesma. Ela é sagrada, no sentido de que é indisponível, intocável, inviolável, não manipulável. Como dizia Agostinho, «a verdade é o que é»⁴, não o que de qualquer modo a façamos ser.

Suposto, pois, que o comunicador renuncia a toda a mentira, põe-se então a questão: pode comunicar a outrem a verdade que está na sua mente? Devemos responder que, *por si mesmo*, só está apto a fazê-lo na condição de ser visto pelo ouvinte receptor como pessoa credível ou fidedigna. A comunicação torna-se possível na base dessa credibilidade ou autoridade epistemológica, feita cumulativamente de saber e de veracidade. Ela fornece ao ouvinte uma evidência extrínseca ou exterior à própria verdade comunicada, evidência indirecta, que todavia serve como fundamento para este aderir ao que lhe é ensinado como sendo verdadeiro. Com isso, porém, o comunicador apenas o *faz crer* que o que está ouvindo ou lendo é verdade. Comunica a verdade *como objecto de fé*, não de saber.

Devemos perguntar então: pode, além disso, essa verdade chegar ao receptor como *objecto de saber*? Estamos no cerne da nossa questão. A resposta deve ser dada em positivo. Porém, deve também ser dito que, nesse caso, o comunicador exerce (apenas) um papel de pedagogo mediador. De facto, só a partir da coisa em si, pela sua manifestação ao receptor por este percebida como tal, é que se comunica a este a verdade como saber. Nesse sentido o seu conhecimento é sempre experimental, é uma *experiência da verdade*, um *ver* que é verdade. Mesmo que se trate de coisas que não são, em si mesmas, objecto de experiência sensível, só esse «ver» ou essa experiência nos dão

⁴ Santo AGOSTINHO, *Soliloquios* II, 6, 9.

a conhecer a sua verdade como efectivamente verdade. «Experiência» não é, pois, aí sinónimo de ver o lado sensível ou fenoménico das coisas (que pode nem existir), mas de «ver» (com a inteligência) o ser das mesmas «coisas», ver que «as coisas» são assim como são afirmadas, sendo que afirmar – dizer «é» – é reconhecer «as coisas» como sendo efectivamente o que são. A afirmação, tanto do comunicador como do receptor, só é, pois, possível, como afirmação sólida, na base da prévia auto-afirmação das coisas mesmas. Para o nosso caso, é a clara, impositiva e irrecusável afirmação da própria «coisa» por si mesma em face do receptor da comunicação que lhe faz saber que é verdade.

É o que já ensinava Santo Agostinho no seu diálogo *O Mestre*: ninguém ensina a verdade a ninguém; a verdade só se ensina por si mesma. Agostinho, neste ponto, seguia de perto a Sócrates, segundo o qual a verdade carece de vir à luz a partir de dentro do sujeito que a conhece como verdade. Aqueles que se apresentam como mestres da verdade na realidade não podem fazer outra coisa senão servir de obstretas ou parteiros, ajudando o interlocutor a dar à luz o conhecimento da verdade desde dentro de si mesmo. É a maiêutica socrática. Esse papel maiêutico é exercido na medida em que, pelo exercício da racionalidade, o comunicador faz que a verdade que pretende comunicar brilhe de tal modo pela sua evidência que o receptor acabe por *ver* (já não apenas crer) que o que lhe é dito ou ensinado é efectivamente verdade.

3. Entretanto, para que o *receptor* acolha essa verdade como tal, carece ele próprio de não lhe pôr obstáculos da sua parte. E isso também tem incidências quer no plano epistemológico quer no plano ético. Com efeito, a recepção da verdade supõe não só uma inteligência capaz de ver o brilho da verdade – implicando, se for o caso, capacidade para entender as razões apresentadas para a fazer brilhar – mas também uma mente eticamente límpida de preconceitos, afectos e interesses opostos à verdade, e totalmente predisposta para a acolher, naquela linha enunciada por Cristo quando exclamava: «Eu te bendigo, ó Pai [...], porque escondeste estas verdades aos sábios e bem pensantes, e as revelaste aos pequeninos.» (Lc 10, 21). Se a verdade só se impõe por si mesma, da parte do seu receptor ela reclama, por seu turno, abertura ao acolhimento. O seu abrir-se à verdade é o seu deixar que ela seja verdade, o seu acolhê-la como verdade.

Neste sentido é que a Igreja, fundada no Evangelho (especialmente no de João), ensina que, entre os pecados contra o Espírito Santo – que o próprio Deus é impedido de perdoar –, há um que consiste em contradizer a verdade conhecida como tal. O pecado consiste precisamente em a pessoa fechar o coração (a consciência) à verdade que claramente se apresenta como verdade.

4. A necessidade de respeitar a verdade em sua total pureza choca, entretanto, com a necessidade de, no exercício da comunicação, se fazer uso da

linguagem.⁵ É que, em relação ao sujeito que fala (locutor) ou escreve (autor), a linguagem é sempre uma *tradução* do pensamento. Ora, sabemos que traduzir é trair. Aquele que fala ou escreve dificilmente traduz em palavras todo o seu pensamento. Mas a dificuldade é acrescida no plano da recepção, pelo destinatário (ouvinte ou leitor), do dito ou escrito pelo locutor ou autor. No primeiro caso, quem fala ou escreve corre o risco de não dizer adequadamente por palavras a exacta ideia que tem na sua mente. No segundo, é o destinatário que muitas vezes não compreende ou não compreende bem a ideia que aquele lhe quis comunicar. Em qualquer caso, o ouvinte ou leitor ouve ou lê interpretando. Assim, se a comunicação é tradução, a recepção é *interpretação*. Em relação à verdade do que é dito ou escrito, isso implica que ela, enquanto comunicada e recebida, tende a ser uma verdade hermenêutica ou verdade para o receptor, não plenamente coincidente com a plena verdade comunicada e, menos ainda, com a verdade objectiva.⁶ Uma vez mais, só a clara evidência da verdade em si mesma – para além dos potenciais estorvos da linguagem proferida/escrita e ouvida/lida – permite passar além do nível da interpretação, na direcção do nível da objectividade.

2.2. No plano prático

2.2.1. *Ideia mestra*

Em conformidade com o que já ficou dito, podemos estabelecer, como ideia geral para uma boa orientação na prática da partilha da verdade, a afirmação já aqui proferida e que aparece também, nos seus exactos termos, num importante documento do Concílio Vaticano II: «A verdade só se impõe pela sua própria força de verdade»⁷. Isto significa, pela positiva, exactamente o que

⁵ A linguagem é veículo de comunicação, não apenas por servir de ligação do falante com o ouvinte, como canal através do qual passa a verdade de um para o outro – isso é-o na comunicação como objecto de fé – mas também como instrumento exteriorizador e dialogal do exercício de racionalidade feito pelo locutor, com a colaboração activa (embora porventura silenciosa) do ouvinte, para que a verdade comunicada chegue até este com o brilho da evidência.

⁶ Gadamer, como é sabido, sustenta que a condição da «linguisticidade do mundo» implica que uma tal verdade objectiva jamais se encontra na própria mente do comunicador. Esta posição é todavia extremista e subrepticamente contradita pelo mesmo Gadamer quando considera que «as coisas» (= verdade objectiva) *são* assim como ele pensa e diz.

⁷ CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Declaração *Dignitatis humanae* sobre a liberdade religiosa (7 de Dezembro de 1965), nº 1.

atrás se procurou explicar; pela negativa, que ninguém pode impor a verdade a ninguém. «Não pode» equivale aqui, no plano epistemológico, a «não tem capacidade para»; no plano ético, a «não tem legitimidade para». Dito de outro modo, a estrutura da consciência do ser humano é de tal ordem que as suas portas abrem apenas de dentro para fora, não se deixando forçar e arrombar de fora para dentro. Toda a tentativa de impor a verdade seria dessa ordem do forçar e tentar arrombar (violar) a consciência do receptor.

No plano epistemológico, o forçar o acolhimento de uma qualquer verdade como verdade tem como consequência a resistência do receptor, a quem não foi dada a possibilidade de perceber (captar) a evidência dessa suposta verdade. Ele pode assentir exteriormente; mas, no seu interior, mesmo que seja efectivamente verdade, verdadeiramente ela não chegou até ele como tal, não o atingiu na sua consciência noética, não chegou a ser re-conhecida como verdade. A via da imposição é, pois, neste plano, ineficiente. Se pode parecer eficiente – como quando, por exemplo, boa parte dos *media*, pela exploração da falta de sentido crítico dos destinatários, ou dos oradores políticos e ideológicos, pela força retórica da persuasão, impõem aos ouvintes ou leitores a sua mensagem – de facto apenas o é no plano do fazer crer, que não do fazer saber. Os mais avisados, porém, não se deixam «levar», mesmo no plano do crer.

No plano ético, acresce que o comunicador não pode perder de vista que a pessoa do interlocutor é sagrada e, como tal, inviolável. Com a sacralidade da verdade deve pois ser conjugada a sacralidade da pessoa. Se a verdade só entra na consciência do receptor por uma abertura deste àquela, o comunicador não tem legitimidade para lhe violar a consciência tentando impor por coacção – física, psicológica ou qualquer outra – a mesma verdade, isto é, forçando, como quer que seja, a sua recepção. A via da imposição é, pois, neste plano, ilegítima.

2.2.2 Modelos de comunicação da verdade

A comunicação da verdade assumida como objectiva pode ser tentada na base de diversos modelos, cada um dos quais ora se aproxima ora se distancia das exigências gerais para uma comunicação epistemologicamente eficiente e eticamente legítima. Sobre o pano de fundo daquelas exigências gerais, analisemos então, brevemente, cada um dos três essenciais modelos de comunicação da verdade.

a) *Exposição*. O modelo da simples exposição do que se tem como verdade é porventura o mais seguido, particularmente na relação ensino/aprendizagem, seja nas escolas (relação professor/alunos) seja em outros lugares e circunstâncias. Como tal, ele é, da parte do comunicador, neutro quer de assunção da

verdade do que é comunicado – pode expor mesmo opiniões alheias –, quer de intenção de influir na vontade do receptor. É próprio da exposição pôr diante da mente do receptor o que é tido como verdade seja pelo comunicador seja por outros, deixando a este a liberdade de a acolher ou não como tal. Não há razões para se duvidar, por princípio, nem da sua eficiência epistemológica nem da sua legitimidade ética. Aquela depende da capacidade do expositor para fazer brilhar a verdade do que expõe; esta depende do seu respeito pela consciência do destinatário.

b) *Imposição*. Este modelo pressupõe, em princípio, uma relação de locutor / ouvinte como de autoridade / súbdito. Esta relação pode, por sua vez, ser ou em sentido jurídico ou em sentido social ou em sentido religioso. Em todos os casos, a força da comunicação não está na verdade como tal, mas na autoridade que impõe algo como verdade.

No plano da relação jurídica, da parte do ouvinte-súbdito, não se dá, por força dessa imposição, o conhecimento da verdade enquanto tal. Pode mesmo dar-se o fingimento, como no que se conta de Galileu com o seu «*e pur se muove*», **dito de si para si enquanto exteriormente aparentava assentimento**. A força da autoridade influi na vontade, procurando vergá-la, que não na inteligência do receptor. Da parte deste, o efeito da imposição, se for positivo, é pura aceitação à força, no plano exterior à consciência, portanto.

No plano da relação social são de considerar as formas sub-reptícias de imposição da (presumida) verdade, que o Papa Paulo VI classificou um dia como formas de «ditadura dos espíritos».⁸ São dessa ordem particularmente as praticadas por alguns (bastantes) *media*, seja manipulando a verdade dos factos seja servindo «cartilhas» de ideologias ora assumidas e propostas como tais ora mais ou menos disfarçadas, para deste modo modelarem a opinião pública ao jeito de interesses eles mesmos ora mais claros ora mais disfarçados. Mas também as modas de pensamento enquanto acolhidas sem sentido crítico funcionam segundo este modelo, embora, neste caso, a imposição se dê, em regra, mais por consentimento dos receptores do que por intenção dos autores do pensamento em moda.⁹ Quando o desejo (ou

⁸ PAULO VI, Carta ao Cardeal Roy, *Octagesima Adveniens* (17 Maio 1971), n.º 25.

⁹ Heidegger denunciou este perigo inerente ao pensamento filosófico, nos seguintes termos: «Quando uma filosofia se torna moda, então, ou já não há verdadeira filosofia, ou então esta desviou-se do seu sentido e está sendo utilizada abusivamente, de acordo com as necessidades [os interesses] da hora, para quaisquer finalidades que lhe são estranhas.» (M. HEIDEGGER, *Introduction à la Métaphysique*, trad. francesa do original alemão *Einführung in die Metaphysik*, Gallimard, Paris, 1967, p. 21).

a mania) de estar na onda da moda se sobrepõe ao amor pela verdade, ele denuncia fraqueza intelectual ou motivações, mais conscientes ou mais inconscientes, que tendem a ser desviantes do amor à verdade, facilmente pré-judicada e descartada como «fora de moda», não raro sujeita aos conhecidos qualificativos de conservadorismo, reaccionarismo, obscurantismo e semelhantes.

Nos dois planos referidos, a imposição, de duas uma: ou é reconhecida como violência feita à consciência dos indivíduos e interiormente rejeitada ou não é reconhecida nem rejeitada como tal. Sendo acolhida como violência e rejeitada, gera reaccionários ou dissidentes. Não o sendo mas, antes, sendo acolhida acriticamente, gera seguidistas fanáticos ou, quando é o caso das ideologias, gera incondicionais do respectivo sistema ideológico. Em nenhum dos casos há verdadeira partilha da verdade.

Há, finalmente a considerar, no modelo de imposição, o plano estritamente religioso, entendendo-se aqui por tal o da relação autoridade/súbdito, não enquanto relação jurídica (embora também o possa ser conjuntamente) mas enquanto relação religiosa. A imposição dá-se, neste caso, em nome da fé à qual, por suposto, o súbdito em causa livremente adere. Impor significa aí fazer saber que a crença em tal ou tal verdade é parte integrante dessa fé livremente professada, e que, por conseguinte, a sua eventual não aceitação equivaleria a uma auto-exclusão (ainda que parcial) do súbdito crente relativamente à religião que diz professar. O efeito da imposição é, neste caso, a manutenção da ortodoxia na crença do crente, tal como a sua rejeição implica a passagem ao estatuto da heterodoxia ou da heresia.

c) *Proposição*. Este modelo situa-se entre a simples exposição e a imposição. Difere da primeira por levar consigo, no comunicador, quer a confissão implícita de a verdade proposta ser efectivamente por ele assumida como tal, quer a intenção de influir, sem a violar ou desrespeitar, na vontade do ouvinte-receptor; difere da segunda porque respeita a liberdade deste em acolher ou não como verdade o que é comunicado como tal. Por outro lado, enquanto que o simples expositor se posiciona em atitude de indiferença e distanciamento, o propositor assume a figura de testemunha que, da sua parte, já viu a verdade do que comunica. Com isso, carrega sobre a verdade comunicada uma força complementar. Assume todavia que a luz da verdade tem de vir da própria coisa ou (no caso das verdades estrita e exclusivamente de fé) da credibilidade da respectiva (suposta) revelação e tradição religiosa; e que a adesão a ela ou o seu acolhimento como verdade tem de ser um acto livremente emitido pelo receptor.

A proposição é um modelo com todas as condições para ser considerado legítimo, quer no plano epistemológico quer no ético, e propício a produzir efeito de comunhão numa mesma verdade.

3. Campos de aplicação

De quanto fica dito podemos agora fazer aplicação a diversos campos em que se pretende exercer a partilha da verdade. A campos diversos correspondem diversas formas de a comunicar. E diversos são também os efeitos sociais produzidos.

3.1. Na vida quotidiana

Na vida quotidiana, todos os modelos referidos poderem ser observados. A sua eficiência epistemológica e a sua legitimidade ética dependem desses modelos. E assim também os seus efeitos sociais, isto é, o seu funcionamento ou em positivo ou em negativo no incremento de uma verdadeira convivência na relação com a verdade e, com isso, de uma autêntica vida do pensamento em sociedade.

3.2. No magistério filosófico e teológico

Como é fácil de ver, o verdadeiro magistério dos filósofos, levando consigo a pretensão de orientar para a descoberta da verdade como verdade, não se exerce por imposição, mas por exposição e/ou proposição. Em qualquer destas formas, mestre e discípulos ou, simplesmente, professor e alunos, carecem de se assumir e funcionar como dialogantes, posicionando-se lado a lado (*dià*) em face de uma mesma ideia e palavra (*lógos*) que se espera seja indicadora da verdade ou, talvez melhor dito, remissiva para ela e dela desveladora. Para um magistério verdadeiramente pedagógico, é por isso de toda a conveniência que no seu raciocinar o mestre implique também os seus discípulos, e o professor os seus alunos. Sempre conscientes, porém, de que nenhum deles ensina nada a ninguém, pois só a verdade em si (objectiva) cuja expressão verbal passa de uns para outros se ensina a si mesma. O verdadeiro ensino filosófico, como todo o ensino em modo de exposição ou de proposição, implica assim dois movimentos: um *movimento horizontal* entre os intervenientes; e um *movimento vertical*, da própria verdade da coisa verdadeira para o seu aprendiz, o qual, conforme o brilho ou evidência daquela, acaba (ou não acaba) por a (re)conhecer como verdade. É, afinal, com esse objectivo de fazer brilhar a verdade em sua evidência que o verdadeiro mestre filósofo usa da razão explicativa e argumentativa.

É certo que o magistério filosófico usa, com frequência, além da própria razão do mestre ou de mestre e discípulos dialogantes, a valência da autoridade. Isso foi particularmente praticado na filosofia escolástica, cujos mestres aliavam, no seu método, a *authoritas* com a *ratio*. Nesse caso, não se dá imposição

no estrito sentido acima exposto. Se a autoridade se impõe, não é pela violência nem pela entrada sub-reptícia pelas portas traseiras da consciência, mas pela sua reconhecida conexão com a verdade daquilo que ensinam os que são tidos e acolhidos como autoridades. Aí «autoridade» é sinónimo de gente que sabe, tradição venerável, e coisas do género. No entanto, o que é ensinado na base da autoridade constitui-se como *doutrina*, ou seja, como algo que é *ensinado como* verdadeiro. Como tal, não gera saber, apenas tende a *fazer crer*, sendo todavia que, nessa medida, pode abrir caminho para a emergência do saber. A autoridade é, neste sentido, sempre autoridade de «mestre», tendente a gerar «discípulos», entendendo-se por tais aqueles que aprendem *com ele*, mais do que, propriamente, que aprendem *dele*.

Algo análogo ao filosófico pode dizer-se em relação ao magistério teológico. A diferença está em que, no ensino da teologia, quem ensina carece de fazer brilhar a verdade das proposições teológicas na base, não só da razão explicativa e argumentativa, mas também na da fé, cujo valor epistemológico é suposto ser um dado adquirido.

Sendo, entretanto, a teologia uma *fides quaerens intellectum*, uma fé que busca as razões de crer, o que ela tende, ou deve tender, a fazer brilhar não é propriamente a verdade em si dos enunciados da fé, que são, em boa parte (e mesmo como tais), da ordem do mistério, trans-rationais, portanto. O que ela carece de fazer brilhar são aquelas razões de crer. Os enunciados da fé em si mesmos não deixam de permanecer, ao menos em muitos casos, mais ou menos obscuros. O teólogo, por exemplo, que ensina sobre o mistério da Ressurreição de Cristo jamais fará ver claramente visto esse mistério (que, pelo facto, deixaria de ser mistério). Pode, entretanto, expor e argumentar de tal modo que os seus destinatários vejam claramente visto que há razões para acreditarem na Ressurreição. Mas este acreditar jamais será um «ver» ou um saber; antes permanecerá sempre um puro crer.

3.3. No debate político e ideológico

O debate político e ideológico pode ser realizado com honestidade intelectual e em perfeita legitimidade epistemológica. Infelizmente, é sabido que ele anda frequentemente viciado pelos diversos modos de manipulação e mesmo de fabricação da «verdade». É sabido que, desde a velha democracia ateniense, o discurso político tende a andar de mãos dadas com a sofística enganadora. O seu frequente recurso às falácias da linguagem e do pensamento comunicado permite inscrevê-lo, quando é o caso, na já aludida «retórica negra» em que o brilho (ou a evidência) é um falso brilho, um esplendor que cega, não deixando ver a verdade da verdade, antes impondo a falsidade como verdade. A verdade

objectiva fica assim, muitas vezes, longe da mira dos intervenientes e longe de ser captada pelos ouvintes.

Por isso, infelizmente, o debate político e ideológico, embora processado sob o signo da liberdade de expressão e do respeito das consciências, mais que promover a autêntica comunhão e, com isso, servir a vida em sociedade na base da verdade e da justiça, pelo contrário promove, muitas vezes, a divisão entre pessoas e os grupos, a injustiça e o conflito sociais.

3.4. No interior de uma comunidade religiosa

No interior de uma comunidade religiosa (Igreja ou semelhante), como já vimos, é legítima a imposição da verdade aos respectivos súbditos, enquanto parte da crença que estes livremente aceitam, como um *obsequium mentis* ou *obsequium fidei*, um obséquio que se assume, quer em razão da credibilidade da respectiva crença quer em razão da autoridade que reconhecem a quem, nessa comunidade, tem o múnus de a ensinar com autenticidade. Assim, nomeadamente, o Magistério da Igreja Católica se arroga a capacidade de impor aos fiéis, e especialmente aos teólogos, a interpretação autêntica de textos bíblicos, onde se presume andar dita a verdade, ou o seu juízo sobre posições respeitantes à fé e à moral.

Nestes casos trata-se de uma comunicação estritamente doutrinal, da autoridade para os súbditos enquanto tais. Em caso algum, entretanto, é legítimo que a Igreja se sirva de meios de coacção violenta, seja física seja psicológica, para impor a sua autoridade, como, infelizmente, sabemos que, algumas vezes, aconteceu no passado. Pelo contrário, no plano pedagógico, a autoridade religiosa só ganha se, a par da imposição, procurar no seu ensino – como aliás acontece ordinariamente – fazer brilhar as razões daquilo que ensina como objecto de fé.

Como quer que seja, não faz sentido – antes é algo da ordem do absurdo ou contraditório – que alguém se assuma, como vem acontecendo com frequência no tempo presente, como, p. ex., «católico de pensamento livre» ou «católico em autogestão».

3.5. Da Igreja para o mundo exterior a ela

Diferente terá de ser o magistério da Igreja quando fala para o exterior de si mesma, assumindo como parte da sua missão a «profecia», no sentido de ensino da verdade, que presume de origem divina, aos homens em geral. O seu ensino só pode então seguir o modelo da proposição, que não o da imposição.

Convém, entretanto, notar que, para fora de si mesma, a Igreja pode falar ou de verdades estritamente de fé, da ordem do Mistério que constitui a essência do seu Credo, no intuito de atrair à fé católica pessoas que lhe são alheias, ou de verdades racionais que dizem respeito à vida dos homens enquanto tais, ao alcance destes pela via da razão natural (empírica e/ou filosófica) mas que a Igreja procura iluminar com a luz do seu Evangelho. No primeiro caso, quando prega ou ensina, a Igreja espera uma adesão de fé, fundada na sua credibilidade como detentora e intérprete de uma Palavra revelada. É essa credibilidade que se torna então essencial, conforme o dito de Jesus Cristo: «Vós sois a luz do mundo [...]. Brilhe a vossa luz diante dos homens, de modo que *vejam* as vossas boas obras e glorifiquem o Pai que está nos Céus» (Mt 5, 14-16). No segundo caso, a Igreja espera uma adesão de saber, apelando por isso para a evidência ou o brilho racional da própria palavra que diz, iluminada pela Revelação. A sua capacidade de comunicação reside aí nesse brilho, embora a sua autoridade possa ser também tida em consideração como autoridade moral, sobretudo quando as pessoas a cotejam com a falta de semelhante autoridade em outras instituições que também pretendem ensinar as verdades orientadoras da vida. Esta autoridade moral torna-se particularmente relevante – e é mesmo, não raro, olhada com estima e admiração, como âncora segura, por muitas pessoas de fora da Igreja – em tempos, como é o nosso, em que o generalizado niilismo e consequente relativismo (o «esplendor do caos» já atrás aludido) instauram a geral desorientação sobre os caminhos da vida.

3.6. A Igreja, mãe e mestra

Entretanto, tanto na comunicação para o seu interior como na que faz para o exterior, embora diferentemente, a Igreja jamais pode perder de vista a sacralidade da consciência dos seus destinatários. Ela carece de seguir o modelo divino de comunicação da verdade. E tal é o de uma Verdade que bate à porta da consciência e espera acolhimento por uma abertura a partir de dentro. Nisto radica toda uma vasta problemática – e muito do mistério – da fé religiosa. É neste sentido, afinal, que escreve o Apóstolo João, referindo-se à Verdade divina que se quer manifestar aos homens, para neles se tornar princípio de vida feliz: «Eis que estou à porta e bato; se a pessoa ouvir a minha voz e me abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ela e ela comigo» (Ap 3, 20).

Este respeito pelas pessoas, a par com o respeito pela verdade que comunica, exige uma sábia pedagogia tendente a aliar a «mestra» – que não pode renunciar à verdade a ensinar, nem diminuí-la em si mesma para facilitar o seu acolhimento – à «mãe» que a Igreja também se assume ser e que implica saber descer – podendo isso implicar, algumas vezes, condescender – ao nível da fragilidade e dificuldade dos seus destinatários, não no que ensina mas no

modo como ensina e como exige ou espera acolhimento. Usando uma conhecida e pertinente distinção de João Paulo II, o mesmo será dizer que ela deve saber aliar, pedagogicamente, a não gradualidade da lei (que, neste caso, deve ser traduzida como não gradualidade da verdade), com a lei (pedagógica e pastoral) da gradualidade.¹⁰ À verdade nem sempre se é capaz de aderir na sua inteireza de um só golpe. A adesão pode dar-se, e dá-se muitas vezes, gradualmente, supondo um fazer caminho. Ora, conforme a raiz grega da palavra, ser pedagogo é justamente descer ao nível real da «criança» (*paidós*) para a conduzir (*agogéin*) no seu caminhar na direcção de uma determinada meta a alcançar.

Conclusão

Como se vê por quanto fica dito, se a ordem social só pode ser consistente se fundada na ordem da verdade e se a ordem da verdade só é verdadeira e plenamente tal se for ordem da verdade objectiva, a partilha desta verdade não é de todo impossível, por mais que apresente dificuldades. É possível conciliar a objectividade da verdade, a subjectividade do acesso a ela por parte de cada um e a intersubjectividade da pluralidade dos indivíduos na partilha de uma mesma verdade objectiva. Embora a procura da verdade em si pela pluralidade dos indivíduos e na pluralidade das culturas e o seu acesso a ela, como gostava de dizer Hans Urs von Balthasar, seja ou tenda a ser sinfónica (e, como tal, com diferentes timbres complementares uns dos outros), a verdade em si do que quer que seja é única e a mesma para todos. Por isso é que pode fundar solidamente a ordem social.

O que não for por aí só pode ser uma ordem da verdade, e consequentemente uma ordem social, ou inexistente ou debilitada. A razão débil pós-moderna, instaurando a (des)ordem do nada de ser e de verdade, só pode fundar uma «ordem» da desordem. A razão moderna, universal mas subjectivista e, a seu modo, a razão plural do consensualismo, fundaram uma ordem da verdade que, todavia, por ser fundada no homem, sofre da inconsistência própria do humano. A pós-moderna razão hermenêutica moderada obriga a prestar atenção aos condicionamentos linguístico-culturais da verdade objectiva, relativizando sadiamente o nosso conhecimento e a nossa partilha dela.

A meu ver, a posição justa será a daqueles que, levando em conta o contributo positivo desta razão hermenêutica – e, consequentemente, sendo mais modestos na sua pretensão à verdade objectiva –, todavia não prescindem de todo de laborar na convicção de que existe essa verdade objectiva, de que podemos ter algum conhecimento dela e de que a podemos partilhar uns com os outros.

¹⁰ Cf. JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica sobre A Família Cristã, *Familiaris Consortio*, de 22 Nov. 1981, esp. n.º 34.